El budisme com a filosofia i com a religió



Sangharakshita

La principal distinció entre la filosofia i totes les altres branques del coneixement és generalment considerada doble: una diferència en el mètode i una diferència en l'extensió. Es diu que el mètode de la filosofia és diferent del mètode de les diverses ciències donat que comença les seves recerques sense suposicions o idees prèvies de cap classe. Les ciències, per contra, totes suposen la veritat de la llei de causalitat; a més, cada ciència fa certes suposicions dins del seu particular i especial camp de recerca. La física clàssica, per exemple, suposa l'existència de la matèria, la biologia l'existència de la vida, i la geometria l'existència de l'espai; però no qüestionen com és la realitat intrínseca de la matèria, la vida i l'espai, o perquè han d'existir.

Es considera la filosofia i es declara que aquesta no fa suposicions de cap classe. Malgrat tot, de fet, fa almenys una suposició: i és que "el coneixement és possible". A més, la recerca sobre la possibilitat del coneixement implica que el coneixement de qualsevol coneixement és o no possible. La filosofia no pot evitar la suposició de la possibilitat del coneixement, ja que l'acte inicial de filosofar el pressuposa. De manera similar, la religió està basada en la suposició que és possible fer el bé, la qual cosa implica, en primer lloc, la llibertat de la voluntat i, en segon, l'existència d'una meta, propera o final, a aconseguir.

La diferència en el mètode no distingeix, per tant, a la filosofia de les ciències, d'una banda, o de la religió, per l'altre. Però, de fet, la

diferència en extensió, contingut o subjecte, la distingeix tant de l'una com de l'altra.

Les diverses ciències estan tan òbviament limitades als seus respectius camps de recerca, que és innecessari donar exemples per provar-ho. La religió es restringeix, ella mateixa, a abastar el més "elevat" i, tan sols considera les altres coses, en la mesura en què elles faciliten o dificulten aquest desig suprem. Per contra, la filosofia és essencialment sinòptica i s'obstina a comprendre la totalitat de l'existència des d'una sola òptica, justificant la famosa definició que Plató fa del filòsof: "L'espectador del temps i de tota l'existència". La filosofia, tanmateix, no veu simplement les coses com un agregat d'elements heterogenis; sinó que, justament, tal com ho fan els científics i els mestres espirituals en les seves respectives restringides esferes, s'obstina a traçar la unitat de la llei que opera enmig de la diversitat d'esdeveniments, i com la seva esfera és universal, la llei o lleis que ella busca assenyalar són universals també.

L'afirmació que el Buda va ser tant un filòsof com un sant, i que el Budisme original era, en conseqüència, tant una filosofia com una religió, conseqüentment, ha de sustentar-se en la capacitat que tinguin, els més antics escrits, d'exposar asseveracions, atribuïdes al Buda, sobre la naturalesa de l'existència com un tot. Els representants de la tradició Theravada, generalment, consideren que, de fet, el Buda va descriure l'existència com dukkha, anicca i anatta, 1) el que significa que és dolorosa, canviant i «sense jo il·lusori» o és permanent i invariable. El primer i segon terme -dukkha i anicca-, òbviament no s'adiuen amb nirvana, 2) que es caracteritza per ser paranam, sukhan i nicca o dhuva, 3) Tal cosa ens deixa només amb anatta. Però una descripció purament negativa de l'existència no és, certament, un fonament molt adequat per a una superestructura filosòfica. La dificultat és, no obstant això, més aparent que real. Una anàlisi de les implicacions de la doctrina de anatta aclarirà, finalment, que es tracta, simplement, d'una formulació negativa i condensada que apareix,

d'una manera estesa i positiva, en la doctrina de paticca samuppada. 4) Que aquesta doctrina no és altra cosa que la conceptualització de l'experiència espiritual del Buda i que, per tant, ha de ser entesa com l'existència com un tot, es fa evident, quan considerem que, va ser justament aquesta doctrina, la que va posar en qüestió, internament, valorant si havia de donar-la a conèixer al món (o no) un cop il·luminat:

"En la ment del Despert, estant recollit en solitud i enretirat del món, va sorgir aquest pensament: He penetrat aquesta profunda veritat, que és difícil de percebre i difícil d'entendre, dispensadora de pau, sublim, que transcendeix tots els pensaments, profundament significativa i, solament, un savi la pot copsar. L'ésser humà es mou en una esfera terrenal, en l'esfera terrenal té el seu espai i la seva funció i li serà molt difícil entendre tot això: la llei de la causalitat, la cadena de causes i efectes i, també, li serà molt difícil entendre l'extinció de tot el que te forma, la fi de tot el que és terrenal, l'extinció del desig, el cessament de l'anhel i el Nirvana final. Si jo ensenyés aquests coneixements i l'humà no m'entengués, tal cosa em causarà fatiga i problemes!"

I llavors va passar incessantment a través de la ment del Despert, aquesta veu, la qual ningú havia sentit abans.

"Perquè revelar-li al món el que jo he obtingut gràcies a una rigorosa obstinació?

La veritat quedarà oculta per a aquells que són arrossegats pel desig i l'odi. És difícil, misteriosa, profunda, invisible a la ment ordinària; No pot ser apresa per aquell, la ment del qual, és poderosament atreta i distreta en afers terrenals".

"Quan l'Exaltat va pensar així, el seu cor es va decantar a continuar en quietud i a no proclamar la seva doctrina".

Aquest important text que és, sens dubte, un dels més antics del Canon Pali, aclareix el que en la doctrina de Paticca Samuppada és la formulació conceptual del contingut de l'experiència de Sambodhi del Buda i pot, per tant, ser considerada com el fonament filosòfic no solament del Budisme original sinó també de les escoles que apareixen, posteriorment. Va ser aquesta doctrina la que el venerable Assaji va resumir, encertadament, en un sol vers quan fou interrogat per Sariputta (que encara era un pelegrí mendicant d'una altra secta): "El Buda ens ensenya la causa del que existeix i, finalment desapareix; aquesta és la doctrina del gran Samana". Aquest vers ha estat reconegut, des de llavors, com el nucli del Budisme i, tal com afirma Oldenburg, el paràgraf del Tipitaka que ho relata ens revela que, el rei Asoka -en la inscripció del Bhairat, a prop 260 A.I.C.-, "ordenava als germans i germanes, als laics i als no laics, escoltar-lo i aprendre'l atentament".

En la literatura estudiosa posterior s'assenyala que les quatre nobles veritats poden ser dividides en dues parts, cadascuna de les quals comprèn una causa i un efecte: dukkha (la primera veritat) i la seva causa Tanha o samudaya (la segona veritat), Nirvana (la tercera veritat) i la seva causa el Noble Camí Òctuple (la quarta veritat). Gairebé no és necessari assenyalar la importància primordial de la doctrina de Paticca Samuppada extret del Canon Pali.

La doctrina de la Madhyamikavada pel que fa a Sunyata és, simplement, una versió dialèctica de la doctrina de Anatta o Paticca Samuppada. Això es veurà clarament quan entrem una mica més en el sentit de la doctrina filosòfica fonamental del Buda. La importància del principi de l'origen depenent o Sorgiment Condicionat en els ensenyaments de l'escola Vijnanavada o Yogacara del Budisme, està suficientment demostrat pel fet que al

començament del seu enciclopèdic treball filosòfic el Tattvasangraha Santarakshita (705-762 C.I.) -cofundador amb Padmasambhava del Budisme Tàntric tibetà i un dels més brillants ornaments de la gran Universitat de Nalanda-, no solament proclama al Buda com el mestre de la doctrina de l'origen depenent sinó que fa de la doctrina el vehicle, tant per examinar totes les altres escoles de la filosofia hindú com la seva exposició de les doctrines de l'escola Vijnanavada del Budisme Mahayana al qual pertany. D'aquesta manera; exposant aquesta doctrina com el principi bàsic de la filosofia Budista, Santarakshita ha, simplement, dibuixat la visió de tots els pensadors Budistes des del temps del Buda mateix fins al seu temps.

La doctrina Anatta del no-jo, ensenya que tots els fenòmens de l'existència, siguin els que siguin, no tenen o són una entitat pròpia (jo) i que per tant són fenòmens condicionats i interdepenents. Qualsevol cosa depèn per existir d'altres coses i així, successivament, fins que tots els fils de l'existència - físics, mentals, morals i espirituals- estan units en una xarxa, interconnectada i interdependent. Res és únic o està aïllat, res està separat. Una flor s'obre en dependència amb tot l'univers, i l'univers existeix en connectat a la flor. Heus aquí les paraules de Shelley:

"Res al món és únic,

totes les coses s'interrelacionen per una llei divina

i en un o un altre ser s'uneixen..."

La transició des de la doctrina de Anatta (no-jo) -la qual constitueix l'aspecte negatiu de Paticca Samuppada-, a la doctrina del Flux universal o esdevenir, que és la seva expressió positiva, es porta a

terme assenyalant que és impossible -en un univers en el qual cada part existeix solament en dependència de tota una altra part-, que una cosa es trobi en un estat de flux o esdevenir sense que una altra cosa estigui en el mateix moment en aquest estat. Si un estat fos estàtic i sense canvi, tots els altres fenòmens romandrien estàtics i sense canvi també. L'afirmació que l'univers és immutable que és el que William James anomenaria un "univers - bloc"; o la creença que la Realitat és d'alguna manera estàtica, és per tant desmentida pel descobriment de tan sols un fenomen en estat de flux o esdevenir. Aquest descobriment es fa diàriament en l'experiència empírica.

L'afirmació que la Realitat és immutable i que solament canvia en aparença és insostenible amb la lògica i fa necessari, a la llarga, un dualisme entre el món de les aparences i el món de la Realitat, que tan sols pot ser establert negant l'existència del món de les aparences completament. Aquesta negació la va fer Parmenides a Grècia i Gaudapada i Sankara a l'Índia. La conseqüència lògica d'aquesta postura és la "teoria del Maya" que, en comptes de resoldre la dificultat, ajuda a empitjorar-la, doncs és impossible explicar com l'irreal s'origina del real, l'imperfecte del perfecte, el dinàmic de l'estàtic, el Maya del Brahman, sense admetre que l'un és potencialment present en el segon, la qual cosa equival a admetre que la Realitat és parcialment irreal, parcialment imperfecta, etc. I si es nega l'origen del Maya en el Brahman, com el Ajatavada de Gaudapada fa, no és suficient per resoldre el problema, ja que no pot explicar perquè, quan suposem que Maya no és originat, malgrat tot aparenta ser originant. I si Maya sosté que existeix o es mostra com a existent, però no és originari del Brahman, el resultat és simplement una duplicació del vell "Sankhyan Purusha - Prakriti", un dualisme amb totes les perplexitats que porta amb si. Aquestes, i altres nombroses dificultats que estan embolicades en afirmacions tan fal·laces com "l'aparença canvia però la Realitat no" poden ser evitades, tan sols veient la totalitat de la Realitat com un únic i gran Esdevenir, el

qual no és simplement la totalitat agregada, sinó la unitat concreta de tots els esdevenirs "individuals".

Així com la doctrina del Buda de Paticca Samuppada és, parlant històricament, una protesta contra la concepció estàtica de Atman - Brahman de diversos pensadors dels Upanishads, la doctrina d'Heracli de "Tot flueix" (Pantarhein) és una protesta contra l'Ésser abstracte dels filòsofs Eleàtics. No és pas sorprenent trobar que els ensenyaments del gran filòsof de Efes serveixin perfectament bé per exposar almenys una part dels ensenyaments del seu gran contemporani hindú. El Prof. W.T. Stace escriu:

"Les coses canvien de moment a moment. En un mateix moment són i no són la mateixa cosa. No és que siguin i, un moment després, ja no siguin el que eren, sinó que són i no són al mateix temps. Aquest és el significat d'Esdevenir. Ho entendrem millor si ho contrastem amb el principi Eleàtic. Els Eleàtics descrivien totes les coses sota dos conceptes: Ser i No Ser. "Ser" és, per a ells, la veritable realitat. "No Ser" és il·lusori. Per Heracli ambdós, Ser i No-Ser són igualment reals. L'un és tan veritable com l'altre. Els dos són veritat, ja que els dos són idèntics. L'Esdevenir és la identitat de l'Ésser i el No-Ser. L'Esdevenir té solament dues formes: el sorgiment de les coses i la seva desaparició, el seu començament i la seva fi, el seu origen i la seva defunció. Es podria pensar que això no és correcte, que existeixen altres formes de canvi juntament amb l'origen i la defunció. Un home neix. Aquest és el seu origen. L'home mor. Aquesta és la seva defunció. Entre el seu naixement i la seva mort hi ha canvis intermedis; es fa més gran, més vell, més savi o més ximple... el seu pèl es torna gris. De la mateixa manera la fulla d'un arbre no solament ve a ser i a deixar de ser; també canvia la seva forma, el seu color, etc. De verd clar passa a verd fosc, i de verd fosc a groc. Però no hi ha en aquests canvis, finalment, res excepte principi i final (no de la cosa mateixa sinó de les seves qualitats). El canvi de verd a groc és la defunció del color verd i l'aparició del color groc. "Origen" és el pas del No Ser a l'Ésser i "final" és el pas del Ser al No Ser. Esdevenir, doncs, té

en si mateix els dos factors i Ser i No Ser i el seu significat és el pas de l'un a l'altre. Però aquest pas no significa, per Heracli, que en un moment concret hi ha Ser i en l'altre No Ser. Significa que Ser i No Ser estan en cada cosa en el mateix moment. Ser és No Ser i el Ser té al No Ser dins seu".

Tots dos, Heracli i el Buda, són capaços -en contrast amb els Eleàtics i els Advaitistes, de considerar la totalitat de l'existència com governada per un principi, el principi de l'Esdevenir, i com ells consideraven que els esdeveniments són governats, internament, per aquest principi dinàmic, no els era necessari introduir-hi res més. L'existència i l'Esdevenir són termes convertibles. Existir significa Esdevenir.

Que el Buda no solament va ser un filòsof sinó que a més fou un filòsof crític és demostrat per la forma magistral en què va manegar els variats sofismes de la seva època. És fàcil declarar que el nostre rival està equivocat; però és difícil assenyalar on i perquè ho està. I més difícil és fer una classificació científica no solament de tot l'existent i de tots els possibles punts de vista filosòfics d'acord a un únic esquema de principis. I el més difícil de tot és deduir aquest principi a partir del seu propi credo. El Buda va fer totes aquestes coses. En el Brahmajala Sutta del Digha Nikaya va classificar seixanta-dues escoles de filòsofs en dos grups, el primer és el d'aquells que mantenen la doctrina del Eternalisme (Sassatavada), i el segon el d'aquells que mantenen la doctrina de l'Anihilament (Ucchevada). Un moment de reflexió mostrarà que el primer grup de doctrines identifica la Realitat amb l'Ésser abstracte, mentre que el segon grup la identifica amb el no menys abstracte "No-Ser". El Buda i Heracli, en canvi, identifiquen la Realitat amb l'Esdevenir, que és la unitat, en un moment donat, del Ser i el No-Ser. Els seixanta-dos punts de vista classificats pel Buda són, en conseqüència, tots ells, unilaterals i per tant mútuament excloents. Solament veuen una cara de la moneda i, en conseqüència, els seus autors no són filòsofs en el sentit de la definició de Plató. O almenys no són filòsofs reeixits. Si més no, la doctrina del Buda de

la Realitat com Esdevenir, va permetre prendre una mirada sinòptica profunda de l'existència i en conseqüència proposar un sistema de pensament que és veritablement filosòfic. L'escola Madhyamika del Budisme "desenvolupat" és anomenada d'aquesta manera pels seus seguidors simplement perquè la seva doctrina de Sunyata segueix el camí mitjà entre les dues visions extremes de l'Eternalisme i l'Aniquilacionisme.

La bella paràbola dels homes cecs i l'elefant, atribuïda a Buda, no està destinada a il·lustrar l'indolent i popular pensament que afirma totes les religions i filosofies són iguales, sinó l'essencialment caràcter sinòptic del pensament de Buda (en comparació a les unilaterals i contradictòries exposicions dels sectaris no-il·luminats). De la mateixa manera que el Rei en la paràbola -que fou capaç de veure que els homes cecs només veien una part del tot, i perquè això era així i en quina mesura-, el Buda afirmava que els pensadors sectaris tenien una comprensió parcial i, a més, va assenyalar la font i l'extensió dels seus errors. Per aquesta raó, Buda pot ser designat, justament, com el primer filòsof crític en la història del pensament humà.

Com la filosofia del Buda iguala a la Realitat amb l'Esdevenir, hem de concloure que tot el que és real també esdevé. Això planteja el problema de si el Bé Suprem al qual apunta la religió és quelcom que esdevé o, més precisament, si és un esdevenir. En el budisme es planteja la mateixa qüestió: Inclou Paticca Samuppada el Nirvana? La pregunta és important, puix que el tipus de resposta determinarà la posició del Budisme com a filosofia. Molta gent -sobretot aquells que van ser creats sota la influència benèfica de la tradició Budista i que es declaren els seus seguidors-, poden sentir-se indecisos abans de donar una resposta a aquesta pregunta. Alguns poden pensar que fins i tot la concepció del Nirvana com esdevenir és una contradicció. Malgrat tot, el Buda ha identificat la Realitat amb l'Esdevenir i l'asseveració que l'Esdevenir no inclou el Nirvana significaria, per tant, o que el Nirvana no és Real, la qual cosa és impossible o que l'Esdevenir no conté la totalitat de la

Realitat, la qual cosa implicaria que el Buda no era un filòsof, ja que no va veure l'existència com una totalitat i, per tant, era incapaç d'entendre-la i d'explicar-la. L'acceptació d'aquesta darrera possibilitat ens faria pensar que el Buda era tan sectari i unilateral com els cecs de la seva pròpia paràbola. El Budisme llavors no tindria cap base filosòfica i tot el seu edifici religiós estaria en perill de col·lapse imminent. Afortunadament, la pregunta ja ha estat plantejada i resolta per un gran acadèmic que és, al mateix temps, sens dubte, el més brillant pensador Budista de l'Índia moderna; el difunt Dr. Beni Madhab Barua. En la seva conferència de la fundació Donna Alpine Ratnayake -sobre el Budisme com a Religió personal-, el Dr. Barua es pregunta: el perdurable ordre de la vida còsmica, que és expressat per la concepció del Buda de la gènesi casual, és una realitat totalment inclusiva. Si és així, inclou o no inclou al Nirvana? Si exclou al Nirvana o algun altre element de l'experiència, material, mental, moral o espiritual, no pot ser una realitat totalment inclusiva. Més, si no és totalment inclusiva no es mereix per res el nom de realitat. Per ser realitat ha de ser no solament el fet, sinó la totalitat del fet, conegut o per conèixer, actual o potencial.

Havent establert el problema amb força i claredat, el Dr. Barua va assenyalar alló que ell veu com un repte i una dificultat en la religió personal del Buda, i divideix als mestres Budistes en dos escoles d'opinió ben definides i antagòniques, una de les quals sosté que el Nirvana representa el punt d’arrivada i finalització i està lògicament exclòs del Paticca Samuppada el qual representa l'Esdevenir. El Dr Barua afegeix que el gran acadèmic del Theravada, Buddhaghosa, va discutir i va tractar de mantenir, basat en textos i altres fonts, que tant el procés de l'Esdevenir com el punt d’arrivada i finalització estan compresos en la llei de Patica Samuppada formulada pel Buda. Però, el Dr. Barua observa que Buddhaghosa no va encarar la dificultat lògica de la metafísica unida a la matèria i assevera que, per fer justícia al que ell diu, hem de ser absolutament clars respecte a la relació lògica entre aquests dos punts centrals en la religió personal del Buda, Paticca Samuppada i Nirvana.

La llum més aclaridora, pel que fa a aquest punt, ens arriba de la germana Dhammadinna, que va ser una de les primeres Budistes i també una de les primeres en considerar el problema i que, a més, fou aprovat i recolzat pel Buda quan va comentar que ell “no tenia res més que afegir”... Tal com ho interpreta ella, la concepció del Buda de la *Gènesi Condicionada* admet dues diferents tendències de les coses en la totalitat. En una d'elles -l’oposat (patibhaga)- es produeix en un ordre cíclic entre dos oposats (paccanikas) com plaer i dolor (sukha - dukkha), virtut i vici (punnapapa), bo i dolent (Kusala - akusala). Això és acuradament anomenat visabhaga-patibhagas per en Buddhaghosa. En l'altre, es produeix un ordre progressiu entre dues coses del mateix gènere i el segon factor supera al precedent. Això és el que Buddhaghosa anomena sadisapatibhaga i passa de plaer a content, de content a felicitat i benaurança, de benaurança a beatitud, del coneixement intuïtiu (vijja) al sentiment d'alliberament (vimutti), d’alliberament a mestratge del ser (vasibhava) o autoconciencia com adquisició d'un estat lliure i des d'allí a la máxima joia del Nirvana. En resposta a la pregunta de que hi ha més enllà del Nirvana, Dhammadinna diu sàviament que el Nirvana fou generalment considerat com l'estat final del procés amb la finalitat d'evitar l'infinit retorn al principi (en el seu propi llenguatge del Pariyantagahanam). Però ella va assenyalar que malgrat hi hagi una contrapart, es produeix en la mateixa línia i qualsevol cosa que s’en derivi pertany al Nirvana i, per tant, compartirà la seva naturalesa.

Aquesta explicació sembla ser la correcta. La connexió lògica entre Samsara i Nirvana, justifica la doctrina que la Realitat és Esdevenir i per tant enforteix filosoficament al Budisme. La seva correcció és a més confirmada per la història del desenvolupament de les escoles del Budisme Mahayana. La Realitat que tot ho abarca que apareix en el Budisme original -anomenada Paticca Samuppada pel fundador-, és més tard anomenada Sunyata per Nagarjuna, Vijñana per Asanga i Alayavijñana per Asvaghosha i els seus seguidors. Certifica, doncs, la continuïtat i la unitat fonamental de totes les escoles de Filosofia Budista. La diferència entre elles és, en gran manera, de mètode i aproximació més que una diferència de credo. Solament a la llum d'aquesta convicció és possible mirar el

desenvolupament de la filosofia Budista com un procés intel·ligible de creixement orgànic en comptes d'una confusa successió de doctrines en conflicte i de credos mútuament excloents. La continuïtat del pensament Budista a través dels anys és exemplificat encara més quan passem de les consideracions de Nagarjuna, Vasubandhu i Asvaghosha sobre la naturalesa de la realitat, a les seves consideracions sobre la connexió lògica entre les dues tendències. També, en aquest punt, segueixen fidelment i intel·ligentment les petjades del Buddha i Dhammadinna.

En la filosofia Madhyamika de Nagarjuna sobre la Realitat = Esdevenir = Paticca Samuppada = Sunyata, el Sastressa Madhyamika diu (d'acord a la interpretació de Kumarajiva): "És a causa de Sunyata o allò que no es limitat, que tot es torna possible, sense tal cosa, res en aquest món és possible".

Aryadeva, ho comenta i assenyala: "És a causa de l'absoluta manca d'obstacles que l'activitat és possible, seguint la llei de regularitat i de causa i efecte, de totes les coses (dharmas) mundanes i supramundanes. Si el noumenon és d'una altra manera llavors aquesta activitat seria impossible. "Això és el que l'escola Madhyamika anomena Asamskrita-sunyata (buit simple), i es correspon amb el que Buddhaghosa anomena Sadisa-patibhaga o "reacció en un ordre progressiu entre dos polaritats o complements o entre dues coses del mateix gènere que augmenten l'efecte del precedent . El Sastressa Madhyamika també diu: "El que ha estat produït per causes i condicions en diem "Sempre-Canviant"; és un nom escaient i podria titllar-lo també com "camí-mitjà". No existeix un dharma que no sigui produït per causes i condicions. Per tant cap dharma existent pot ser anomenat immòbil o “asunya". Aryadeva exposa el que aquest vers significa: "Dic que qualsevol cosa que sigui produïda per alguna causa i condició és Sunyata o Sempre-Canviant perquè qualsevol que sigui el resultat de la unió de diverses causes i condicions està limitat per la llei de la causalitat. Llavors aquells que estan desproveïts de qualsevol particularitat o Svabhava són Sunyata". Això és el que Nagarjuna i els seus deixebles anomenen Samskrita-Sunyata (buit compost) i es correspon amb el que Buddhaghosa anomena Visabhaga-

patibhagas o reacció en un ordre cíclic entre oposats. Yamakami Sogen (totes les acotacions assenyalades han estat presses del seu valuós treball “Systems of Buddhistic Thought”) , observa que "La concepció de Sunyata en la filosofia Madhyamika va més enllà en el seu desenvolupament que els punts de vista de Samskrita i Asamskrita, doncs aquests són termes relatius com assenyala el gran Nagarjuna en el seu Dvadasa-nikaya-sastressa un treball fonamental d'aquesta escola. "Els dos dharmas de Samskrita i Asamskrita tenen una existència relativa. Totes les coses són Sunyata. La veritat transcendental no pot ser expressada per cap d'aquests termes i és anomenada, tècnicament, (Alambana) Sunyata". Podem, llavors afirmar que Esdevenir = (Alambana) Sunyata, "esdevenir cíclic" = Samskrita-Sunyata i "esdevenir progressiu" = Asamskrita-sunyata. Aquesta triple equació demostra la unitat substancial del pensament de Nagarjuna amb el pensament del Buda i Dhammadinna.

Si el punt de vista de la filosofia Madhyamika és metafísic i el seu mètode dialèctic, el punt de vista de la filosofia Vijnanavada es podria dir que és epistemològic i el seu mètode psicològic (d'aquí prové la denominació alternativa de Yogacara que es dóna en aquesta escola). No hi ha, no obstant això, divergències fonamentals de cap classe en la doctrina entre les dues escoles. Allò que, des de l'especial punt de vista adoptat per Nagarjuna i els seus seguidors apareix com Sunyata, des de l'adoptat pels germans Asanga i Vasubandhu i els seus seguidors, com Ma, Citta o Vijnana (cadascun d'aquests termes té tant una extensió particular com una universal en el seu sistema). La filiació d'aquesta aproximació pan-psíquica és considerada per alguns el famós primer vers del Dhammapada (manopubbangama dhamma, etc.) així com alguns altres passatges, menys coneguts del Cànon Pali. Respecte a aquest Ma, Citta o Vijanana, la versió xinesa del Mahayana-sutra-alankara-sastressa diu "Cittam té un doble reflux. Agradar la cobdícia i símils és l'altre conjunt de reflexos, agradar la fe i símils és l'altre conjunt de reflexos. El moral i l'immoral dharma no existeix a part d'ell (és a dir Cittam)". Yamakami Sogen contínua explicant que el plaer i la pena, la bona i mala conducta, la ignorància i la il·luminació, són simplement l'actualització de

llavors potencialment guardades en el Alaya Vijnana o magatzem conscient. Aquestes llavors són les de la corrupció (sasrava-bija) i les de la puresa (anasrava-bija). La primera, diu, comprèn els dos primers principis de les "Quatre nobles veritats", és a dir, Dukkha-Satya i Samudaya-satya, mentre que l'última representa les dues últimes veritats, a saber, Nirodha-Satya i Marga-satya. Aquestes al seu torn s'igualen a Pravritti o circulació exterior dharmas i Nivritti o circulació-interior dharmas respectivament. Yamakami Sogen sintetitza la posició d'aquesta escola amb les paraules "Veiem llavors que, en la Alaya-Vijnana està emmagatzemada una llavor doble de la qual brollen Samsara i Nirvana". D'igual manera, Dr. Beni Madhab Barua diu "Si aquesta és la interpretació correcta de la posició filosòfica del Gènesi Causal del Buda, es pot demostrar de forma consistent que Samsara i Nirvana són possibilitats de la mateixa realitat".

La posició de Asvaghosha i la seva escola quedarà suficientment il·lustrada per les següents dues anotacions. En ambdues la paraula Citta ha estat desafortunadament traduïda amb el terme "ànima", la qual cosa condueix a confusions, ja que la seva connotació és totalment no Budista. El Dr. S.N. Dasgupta diu: "Considero que en l'ànima han de distingir-se dos aspectes del fet d'existir (bhutatathata) i el del cicle de naixement i mort (Samsara). L'ànima com a vida i mort (Samsara) ve de la matriu del Tathagata (Tathagatagarbha), la realitat última. Però l'immortal i el mortal coincideixen l'un amb l'altre. Encara que no són idèntics no són duals tampoc. Així, quan l'ànima absoluta assumeix un aspecte relatiu per afirmació del seu ser és anomenada ment tot-conservadora (alayavijñana). Abasta dos principis: (1) il·luminació (2) no-il·luminació". L'equivalència d'aquestes afirmacions amb aquelles usades per Buddha i Dhammadinna d'una part, i aquelles empleades per Nagarjuna, Asanga, i Vasubandhu de l'altra, podrà ser fàcilment comprovada per qualsevol que hagi llegit atentament els dos paràgrafs anteriors. Això és una il·lustració addicional de la "unitat en diversitat" del sublim pensament Budista.

Ara ja estem en disposició de veure la següent connexió lògica que existeix entre filosofia i religió, no solament en el Budisme original del Buda i Dhammadinna sinó també en el Budisme desenvolupat

de Nagarjuna, Asanga, Vasubandhu i Asvaghosha. Les doctrines religioses i les pràctiques espirituals del Budisme descansen no en el rostoll de la creença cega o en les aigües incertes de l'especulació ociosa, sinó en el fonament adamantí de la veritat filosòfica. El budisme com a religió està feroçment arrelat en la filosofia i el Budisme com a filosofia és per la religió el seu fruit més delicat. Però hem de tenir en compte que aquesta visió del Budisme com a filosofia i com a religió simultàniament, no hagués estat possible si haguéssim admès excloure al Nirvana del procés d'Originació depenent, donat que la seva exclusió hauria necessàriament fet caure Paticca Samuppada del seu lloc elevat com Realitat que tot ho abraça, a una comparativament mediocre posició com mera llei fenomenològica. Això seria equivalent a admetre; 1) que el Buda no va ser un filòsof, que no tenia o no va admetre als seus deixebles que tenia una visió synòptica de l'existència com totalitat, empírica i transcendental, fenomenal i noümenal, i 2) que el Budisme no és una filosofia sinó solament una religió i a més, una religió sense fonament. Si d'altra banda, acceptem l'explicació del Nirvana com merament representant el contra-procés de cessament dins de Paticca Samuppada estem obligats a mirar la totalitat de la vida i la carrera religiosa com un procés exclusivament negatiu. Tal negativisme extrem, no solament és inharmònic amb nostres més veritables necessitats espirituals sinó que es troba en contracció total amb diversos passatges importants del Cànon Pali, per no dir res en relació als innombrables textos Sanskrits, Tibetans, Xinesos i Japonesos del Budisme mahaiana. L'únic camí que ens treu de la dificultat, l'única base que tenim per considerar el Budisme tant una filosofia com una religió, com un evangeli positiu i no un de negatiu, és la visió de la Realitat = Esdevenir = Paticca-Samuppada i que el Samsara i el Nirvana representen respectivament la línia d'interacció entre factors oposats i la línia d'interacció entre factors complementaris.

Si aquesta és la interpretació correcta de la posició filosòfica del Buda en el seu Gènesi causal, ambdòs Samsara i Nirvana, poden aparèixer com les dues cares d’una mateixa moneda. Que aquesta fou la postura oficial pot deduir-se del fet que el mètode d'entrenament espiritual que va resultar de la religió personal del

Buda estava basat en la segona tendència o la segona línia d'interacció que implica el pas del bo a el que és més bo, del saludable al que és encara més saludable. El cercle viciós dels oposats polars es limita a les esferes Karmicas o no-jhanicas i no-reflexives, de la consciència. Akusala, la immoral o insana reacció de la ment, no és present en les esferes jhanicas o reflexives de la consciència ni en l'experiència religiosa que abarca graus infinits, tot i que, per a propòsits científics es redueixen a setze o disset estats successius i progressius en la vida d'un aspirant.

Aquesta cita ens permet veure que així com la concepció de l'Esdevenir domina en el Budisme com a filosofia, la concepció de la “Via o camí” domina en el Budisme com a religió. És el gran mèrit de la Sra. Rhys Davids el que ha fet que el Budisme original sigui no només intel·ligible sinó, a més, practicable; remarcant que el fundador va considerar la vida espiritual com un procés d'esdevenir voluntari; no un procés d'esdevenir a menys (negatiu), sinó d’un esdevenir a més (positiu). A ella li agradaria dir, amb el seu pintoresc estil, que el Buda veia a l'home com algú que viatja d'un Més a un Màxim. Però, com a reacció -quan altres ataquen una posició extrema-, ella es va deixar portar pel seu entusiasme a l'extrem oposat i sembla haver considerat que la visió de la vida espiritual com un esdevenir a menys (o negatiu) era totalment falsa.

La veritat resideix, com és habitual, entre dos extrems. L'adolescència, per exemple, no és solament un procés d'esdevenir més adult sinó també un procés d'esdevenir menys nen. De la mateixa manera, en la vida espiritual no solament creix la puresa feliç del Nirvana, sinó que també minva la impuresa inconscient del sàmsara. Les dues estan intrínsecament interrelacionades i són tan inseparables com la cara i la creu d'una moneda. Poden distingir-se mentalment però no poden separar-se en la pràctica. Però, segurament, era tan gran (i encara ho és) allò que és negatiu pels estudiosos dels textos Pali, que una exageració de l'afirmatiu fou necessària a fi d'establir un just balanç entre ells.

En el Nidana-Vagga del Sanyutta-Nikaya es troba un sutra que la Sra. Rhys Davis refereix com un "oasi" de l'Afirmatiu en l'àrid

desert del Negatiu. El sutra exhibeix clarament la tendència Nirvanica de l'Esdevenir com una reacció en ordre progressiu, entre factors que es complementen un a l'altre, com essencialment un procés de creixement positiu en el bé, com un enriquiment acumulatiu del continu de la vida humana, en lloc d'un nou contra-procés de cessació, una simple sortida del mal o un empobriment gradual del continu de la vida humana. En aquest important passatge, potser l'únic d'aquesta classe en el Cànon Pali, el Buda declara que en relació al sofriment sorgeix la fe, en relació a la fe sorgeix l'alegria, en relació a l'alegria sorgeix l'èxtasi, en relació a l'èxtasi sorgeix la serenitat, en relació a la serenitat sorgeix la felicitat, en relació a la felicitat sorgeix la concentració, en relació a la concentració sorgeix el coneixement i la visió de les coses com realment són sorgeix la repulsió, en relació a la repulsió sorgeix el des-aferrament, en relació al des-aferrament sorgeix l'alliberament, en relació a l'alliberament sorgeix el coneixement sobre l'extinció d'allò que intoxica.

El Buda il·lustra el procés de la originació depenent o associació causal en la Sàmsarica i en la Nirvànica tendència de l'esdevenir amb un símil gràfic:

"Companys, de la mateixa manera com quan la pluja cau abundant en algun alt cim, l'aigua, seguint el pendent omple les esquerdes i els barrancs i un cop plens, s'omplen els llacs i un cop plens, s'omplen els petits rius, i un cop plens s'omplen els grans rius, i un cop plens s'omple el mar... Doncs, de la mateixa manera companys, hi ha una associació causal del fet de sentir amb el contacte, de l'anhel amb el fet de sentir, de l'avarícia amb l'anhel, de l'esdevenir amb l'avarícia, del naixement amb l'esdevenir, del dolor amb el naixement, de la fe amb el dolor, de l'alegria amb la fe, de l'èxtasi amb l'alegria, de la serenitat amb l'èxtasi, de la felicitat amb la serenitat, de la concentració amb la felicitat, del coneixement i visió de les coses tal com elles realment són amb la concentració, de la repulsió amb el coneixement i visió de les coses com elles realment són, del des-aferrament amb la repulsió, de l'alliberament amb el

des-aferrament, del coneixement sobre l'extinció dels verins amb l'alliberament".

El Dr. Barua diu:

"Donades aquestes dues tendències en l'ordre de l'esdevenir, com van ser descobertes pel Buda, i clarament exposades com a tals, ens toca a nosaltres decidir per nosaltres mateixos com fe-ne ús i com no. I aquí hi ha llibertat de consciència. Si el Buda hagués tingut només la visió Heracliana del canvi que ens empeny a girar una vegada i una altra en el cel dels oposats, la gran concepció del camí progressiu de la vida com està traçat pel Astamarga que emana del Buddha- jnana, hauria estat impossible".

El que s'ha dit fins aquí és suficient per confirmar la inseparable connexió entre el Budisme com a filosofia i el Budisme com a religió, i per demostrar la ininterrompuda persistència d'aquesta concepció en el Budisme original del Buda i el Budisme desenvolupat de les grans escoles del Mahayana, encapçalades per Nagarjuna, Asanga, Vasubandhu i Asvaghosha. Elles han mostrat, a més, que el Budisme com a religió està basat en la tendència Nirvànica de l'esdevenir, i que no és, per tant, un credo merament negatiu o negador de la vida, sinó un credo positiu i progressiu que és capaç de satisfer les més profundes necessitats espirituals de l'home modern.

(c) Maha Sthavira Sangharakshita, 1982

Grup de traductors voluntaris



www.facebook.com/textossagrats

www.safecreative.org

Registre: 1610279569467

Registre: 27-nov.-2016 13:55 UTC

Llicéncia
Creative Commons Zero 1.0

Translated in Catalonia

